



«Diciottesimo Secolo», anno III, 2018, pp. 93-112

ISSN 2531-4165. DOI 10.13128/ds-23067

L'ombra di Spinoza nei Balcani del Settecento. Il caso della Vera Felicità di Athanasios Psalidas

GIORGIO STAMBOULIS

Università di Firenze

ABSTRACT: This article deals with the spread of Spinoza's thought in the Eighteenth century Balkans with special regards to Psalidas' *True Happiness*. Psalidas' book presents the first translation of some key parts of Spinoza's *Ethics* in the context of a theist approach. The analysis presents the hermeneutic comprehension of this document bearing in mind Israel's interpretation of the Enlightenment and the debate of Greek scholars about Psalidas. The final aim is to furnish a first view on the reception of the *Ethics* in the Balkans and on how this reception influenced the structure of a seminal work such as *True Happiness*.

KEYWORDS: Spinoza, Psalidas, Happiness, Empiricism, Revelation.

CORRESPONDING AUTHOR: gp.stamboulis@gmail.com

L'opera di Spinoza costituisce un campo di ricerca complesso e con ricadute di lungo periodo di grande rilevanza. Da una parte le ricerche di Jonathan Israel sull'Illuminismo radicale e dall'altra la rivalutazione di Spinoza in chiave politica operata da Antonio Negri e altri hanno reso il dibattito sull'eredità del filosofo olandese molto controversa. In questa sede si intende valutare la modalità in cui lo spinozismo fu presentato per la prima volta nel contesto balcanico¹.

¹ Israel ha proposto la sua tesi su cui torneremo attraverso una trilogia analitica e molto dettagliata: J.I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 159. Il secondo vol. è *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford 2006. Per quanto riguarda l'epoca di Psalidas,

Il presente testo intende indagare in particolare i passi dell'*Ethica ordine geometrico demonstrata* di Spinoza (1677) scelti, tradotti e presentati da Psalidas nell'*Alithis Evdemonia iti vasis pasis Thriskias* (*La vera felicità, ovvero la base di tutte le religioni*) del 1791. In tal modo si intende mettere in mostra le specificità della circolazione balcanica del pensiero dell'autore olandese tramite la lingua greca. Lo scopo è pertanto più modesto rispetto a riletture complessive e a valutazioni di fondo sull'influsso dell'ateismo repubblicano nel corso del Settecento e nella formazione della coscienza moderna (ammesso che esista un'entità di questo tipo). In pratica ci si prefigge di aggiungere un tassello riguardo alla circolazione delle idee nei Balcani del tardo secolo XVIII, evidenziando la specificità della ricezione in questa periferia europea e la peculiarità della chiave interpretativa adottata da Psalidas.

L'indagine così si propone di valutare le scelte di traduzione dal punto di vista delle loro ricadute filosofiche e della loro rilevanza nell'economia complessiva del testo greco, che appare a prima vista una difesa della Fede contro le correnti panteistiche e materialistiche². I tre quesiti fondamentali di ricerca riguardano: le modalità in cui Spinoza viene presentato tra i critici della Rivelazione; il ruolo che svolgono queste riflessioni nell'impianto filosofico dell'opera di Psalidas e nella sua impostazione teologica e metafisica; infine, l'analisi di alcuni modi in cui vengono rese in greco certe formulazioni rispetto all'originale latino.

Per contestualizzare l'*Alithis Evdemonia*, è necessario premettere come il fenomeno dell'Illuminismo greco abbia riguardato un'ampia area geografica che coinvolse sostanzialmente le regioni balcaniche di religione ortodossa, dove il greco era adoperato come lingua veicolare colta da tutte le popolazioni. In sostanza si trattò di un fenomeno culturale periferico, ma di ampia portata.

In questo ambito la conoscenza e la diffusione di Spinoza appaiono relativamente limitate, fatto del resto naturale prima che l'interesse per

l'analisi viene sviluppata nel terzo vol., *Democratic Enlightenment, Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*, Oxford University Press, Oxford 2011. Su Antonio Negri e Spinoza si rimanda ad alcuni suoi testi: A. Negri, *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981; Id., *Spinoza sommersivo: variazioni (in)attuali*, Pellicani, Roma 1992; Id., *Spinoza e noi*, Mimesis, Milano 2012.

² Questa è la tesi di Noutsos come vedremo in seguito: P. Noutsos, *Neoellinikos Diafotismos, ta oria tis diakindinefsis*, Ellinika Grammata, Atene 2005, pp. 387-426.

l'autore olandese si rafforzasse grazie al Romanticismo tedesco. Il testo di Psalidas è dunque probabilmente la prima via d'accesso diretta alle tesi e alle parole di questo pensatore.

1. *L'Alithis Evdemonia*.

Prima di entrare nello specifico del rapporto tra i due autori, è necessario soffermarsi brevemente sull'opera di Psalidas, figura poco nota non solo a livello internazionale, ma spesso dimenticata anche dalla ricerca greca.

Athanasios Psalidas rappresenta un caso particolare all'interno della ricezione dell'Illuminismo nell'area balcanica. Nato a Giannina nel 1767 da una famiglia di mercanti con interessi in Russia e nei principati fanarioti, Psalidas seguì la formazione itinerante tipica dell'epoca. Tra il 1785 e il 1787 studiò in Russia a Niznan e Poltava. Successivamente si trasferì a Vienna, dove divenne precettore presso una famiglia di mercanti e si iscrisse alla facoltà di medicina. Fu però costretto ad abbandonare gli studi, non riuscendo a superare l'impatto con i cadaveri³.

Dopo tale esperienza fallimentare, decise di dedicarsi alla speculazione filosofica seguendo in maniera intermittente i corsi all'università di Vienna. Questo lo condusse velocemente all'esordio editoriale nel 1791 con, appunto, la *Alithis Evdemonia*. Tale avvenimento fu precoce per l'epoca perché di solito l'educazione procedeva a lungo e le prime opere vedevano la luce abbastanza tardi. Molti suoi contemporanei, come ad esempio Adamantios Korais, Rigas Velestinlis e Evghenios Voulgaris, cominciarono a pubblicare in età più matura e con un intento più spiccato di trasposizione ed imitazione dei modelli europei, in quanto convinti che la periferia ortodossa dovesse attingere alla cultura e alle idee dell'Europa illuminata⁴. Questo testo invece mostrava

³ Le notizie biografiche sono ricavate principalmente dai seguenti testi: L. Vranousis, *Athanasios Psalidas o didaskalos tou ghenous*, Ipirotiki estia, Giannina 1952. Ch.P. Frangos, *I symvouli tou Athanasio Psalida, sti dimiourgia epanastatikon pnevmatos stin Ipiro*. *Athanasios Psalidas ke i Elliniki Nomarchia*, «Dodoni», 1, 1972, pp. 87-108; A. Agghelou, *Ton Foton, II*, MIET, Atene 1999, pp. 257-269.

⁴ Su questo insiste particolarmente Dimaras nelle sue ricerche sull'Illuminismo greco: C.Th. Dimaras, *Istorika Frontismata*, Poria, Atene 1996, pp. 115-129.

un carattere più ambizioso perché era l'unico dell'epoca a rivolgersi contemporaneamente al pubblico della madrepatria e a quello europeo, come dimostra l'uso della doppia lingua: greca e latina. L'intento, infatti, era proporre una prospettiva filosofica con pretese di originalità e non una mera trasmissione dal centro alla periferia dell'Illuminismo.

Lo scopo dichiarato della *Vera felicità* è la dimostrazione filosofica delle quattro verità della Rivelazione: l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, il giudizio dopo la morte, la libertà umana. Secondo Psalidas, le discussioni razionali non avevano risolto questo problema e la sua ambizione era di trovare una soluzione definitiva.

La *Vera felicità* non sviluppa la categoria dell'*eudaimonia*, perché Psalidas prevedeva di dare alle stampe almeno un altro volume, che invece non vide mai la luce, e l'opera rimase monca: la sua indagine si ferma pertanto sui presupposti della felicità del titolo e non sul suo contenuto e la sua natura.

Sebbene sia un testo originale, l'*Alithis Evdemonia* presenta un certo interesse sotto il profilo della traduzione, soprattutto quale mediatore delle idee filosofiche dell'Illuminismo in campo metafisico e gno-seologico. L'analisi si segnala per la profonda conoscenza dei dibattiti e degli intellettuali europei, come Spinoza, Voltaire, Helvetius, Leibniz, Wolff e molti altri. Psalidas riporta commentandoli alcuni passi di questi autori, ed in assenza di traduzioni coeve delle loro opere fornisce una prima sintesi al pubblico di lingua greca.

Inoltre, la scelta linguistica è singolare perché mescola arcaismi a espressioni della lingua popolare settecentesca, con scelte ortografiche volte ad avvicinare la scrittura alla fonetica parlata. Tale tratto indica *in nuce* la futura scelta ultrademotica dell'autore, che svilupperà assieme a Vilaras un'idea di riforma della lingua e dell'ortografia che avrebbe dovuto ricalcare la parlata viva. Un aspetto che pose Psalidas in contrasto con l'impianto arcaista degli autori più legati all'ortodossia ufficiale e al tentativo di combinare Illuminismo e teismo come Voulgaris e Theotokis⁵.

Tale questione è evidenziata anche in altri studi: P.M. Kitromilides, *An Orthodox Commonwealth, Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*, Variorum, Aldershot-Burlington 2007, cap. XI; M. Pechlivanos, *Ekdoches neoterikotitas, stin kinonia tou ghenous. Nikolaos Mavrokordatos, Iosifos Moisiodax, Adamantios Korais*, Università Aristotele di Salonicco, Salonicco 1999.

⁵ Su questo dato linguistico, oltre alle notizie biografiche già citate, sono di

Tale evoluzione però non diverrà pubblica, e rimarrà solo manoscritta, poiché l'attività editoriale di Psalidas si interromperà prematuramente nel 1795, quando deciderà di dedicarsi prioritariamente all'insegnamento a Giannina e poi all'attività rivoluzionaria patriottica.

La sorte di questo ambizioso scritto forse influì sulle sue scelte. La fortuna della *Vera felicità* non fu particolarmente ampia: il libro venne pubblicato in circa novecento o mille copie e i sottoscrittori che le finanziarono furono 112 e sono elencati espressamente. I loro nomi, infatti, sono riportati dopo la dedica a Caterina II, all'epoca promotrice della guerra contro l'Impero ottomano assieme a Giuseppe II, che avrebbe dovuto liberare Costantinopoli dagli infedeli. Tuttavia, il primo tomo non dovette riscontrare troppi consensi se è vero che Psalidas non riuscì a trovare sottoscrittori per una seconda impresa editoriale e a completare il proprio progetto. Del resto, i riferimenti all'*Alithis Evdemonia* si fecero quasi immediatamente rari, tanto che l'annuncio della pubblicazione dell'opera del maggio 1791 presente nelle «Efimeris», il primo giornale neogreco, non ebbe séguito⁶.

Nonostante questa scarsa attenzione, la *Vera felicità* del 1791 rimane senza dubbio l'*opus major* di Psalidas e il suo principale lascito filosofico. La ricezione di Spinoza avviene così nell'ambito della problematica delle quattro verità rivelate, soprattutto per quel che riguarda l'esistenza di Dio e la libertà, che presentano gli spunti più estesi e significativi.

L'impostazione dell'opera segue la successione delle verità rivelate, ma con andamento diseguale.

Il testo si sofferma più a lungo sul tema dell'esistenza di Dio, poiché le altre verità non necessitano di spiegazioni eccessive una volta assodato questo punto primario. Il libro dunque si dilunga soprattutto sull'analisi delle tesi contrarie all'esistenza di Dio. L'autentica dimostrazione del divino e delle religioni viene individuata già nel titolo stesso: la Rivelazione divina è necessaria alla felicità umana che è

grande valore le annotazioni recenti contenute in E. Kourmantzi-Panaghiotakou, *I neoelliniki anaghenisi sta Ghioanena, apo ton pariko emporo ston Ath. Psalidas ke ton Io. Vilarà*, Gutenberg, Atene 2007.

⁶ «Efimeris», a cura di L. Vranousis, Akadimia Athinon, Atene 1995, pp. 496-498; vd. anche ivi, pp. 21-144, l'Introduzione del curatore. Inoltre, A. Sofou, *L'Éphéméris, un journal grec libéral dans la Vienne des Habsbourg (1791-1797)*, Atelier national de Reproduction des Thèses, Lille 2008.

identificata quale fine teleologico della natura stessa dell'uomo. Il nucleo centrale dell'argomentazione è l'inconsistenza di qualsiasi ricerca della felicità, senza la consapevolezza del divino. Una volta dimostrato tale assunto, le altre tre verità sono così derivate e perciò evidenti.

Il finale è dedicato alla libertà, ultima verità rivelata, che viene esaminata sotto il profilo squisitamente metafisico come facoltà di agire al di là di una necessità deterministica e di una predestinazione totale. Il tema si discosta in parte dai tre precedenti, perché qui lo scopo non è meramente speculativo ma mostra anche alcuni risvolti politici. Tra i vari esempi, si possono rintracciare l'elogio del diritto naturale e la condanna della tirannide, con ampie allusioni all'Impero ottomano e alla sua forma di governo⁷.

La scelta teista si combina con un'ottica gnoseologica abbastanza curiosa che, come vedremo, pone non pochi interrogativi interpretativi. L'approccio è improntato ad un empirismo radicale che si fonda sull'intrinseca limitatezza dell'intelletto umano, incapace di raffigurarsi un ente infinito tramite la ragione. Il 'conosci te stesso' socratico è la guida capace di far risaltare i limiti kantiani del pensiero. In particolare traspare qui il tema dell'inconoscibilità dell'infinito: Kant aveva sottolineato l'impossibilità di verificare empiricamente entità come il Mondo, di cui non si poteva fare un'esperienza esaustiva tale da certificarne l'esistenza, e le argomentazioni a sostegno erano intrinsecamente antinomiche. Psalidas recupera solo in parte l'impostazione del filosofo di Königsberg, perché la sua metodologia non è legata al criticismo ma adopera un'interpretazione empiristica che oltrepassa gli esiti religiosi della *Critica della ragion pratica*. I limiti sono quelli di una razionalità sensibile che conducono all'accettazione di Dio, dell'anima, della vita dopo la morte e della libertà: assunti che rimandano alle basi teologiche ortodosse e non alla gnoseologia filosofica né tantomeno alle argomentazioni kantiane.

La libera reinterpretazione del criticismo conduce a fondare la conoscenza su una visione teista in modo tale che le quattro verità non possono essere che enti rivelati, al di là di qualunque dimostrazione o contenuto razionale. I limiti conoscitivi diventano così le fondamenta di

⁷ A. Psalidas, *Alithis eudaimonia iti vasis pasis Thriskias*, Baumeisteir, Vienna 1791, p. 32.

una nuova dimostrazione, a priori, delle verità religiose⁸.

Questa concezione dei limiti del giudizio si concretizza nell'incapacità generale di raffigurarsi un ente infinito al di fuori del regno limitato delle sensazioni. La dialettica centrale è costituita proprio da questo iato tra finito ed infinito, che rende inconsistenti tutte le indagini razionali, compresa quella di Leibniz, da cui era ripreso l'elenco delle perfezioni divine.

L'analisi parte da questo assunto empiristico, per sviluppare l'argomentazione centrale dell'esistenza di Dio come pura Rivelazione. La ragione umana si basa esclusivamente sulle sensazioni, come dimostrato da Locke e Condillac e in genere da tutti i filosofi empiristi. I sensi hanno però una loro consistenza solo nell'ambito del finito e del limitato. Invece esistono nel pensiero umano le quattro verità che non hanno legami con la realtà esterna e che rinviando appunto all'infinito, che non può essere percepito⁹. Queste verità sono dunque innate e non hanno fondamento razionale, eppure trovano una propria duplice dimostrazione negativa: metafisica e sociale.

Sotto il profilo metafisico, la ragione manifesta diverse idee che non provengono dalle sensazioni, come appunto quella di infinito. Esse devono dunque avere una propria origine specifica che giustifichi la loro presenza innata nella mente umana.

Questo ci porta alla necessità dell'esistenza di Dio, quale causa prima di queste idee empiricamente ingiustificate. In sostanza, cioè, gli attributi del divino (ovvero le idee innate) non hanno una fondazione sensualista e sono proprio per questo indice dell'esistenza di un'entità ultramondana rivelata.

⁸ Ivi, pp. 2-43: 5 e 14. Le fonti di Psalidas sono state al centro delle indagini di Noutsos, il quale però nega l'influsso kantiano proposto da Kyrkos e Kondylis: cfr. *Neoellenikos diafotismos*, cit., pp. 387-405. Inoltre: V.A. Kyrkos, *Immanuel Kant ke Athanasios Psalidas Proseghisis ke epidrasis*, in *Afieroma ston E.P. Papanoulso*, a cura di F.K. Voros, V. Kirkos, vol. 1, Dimostheni Gheorgolafidi, Atene 1981, pp. 243-280; P. Kondylis, *O Neoellenikos Diafotismos: oi filosofikes ideas*, Themelio, Atene 1988, pp. 89-107. Vd. anche: A. Tabaki, *Peri neoellinikou, Remata Ideon ke Diavli Epikinonias me ti Ditiki Skepsi*, Ekdosis Ergo, Atene 2004, pp. 61-73; G.P. Henderson, *The Revival of Greek Thought (1620-1830)*, State University of New York Press, Albany (NY) 1970, pp. 106-116.

⁹ Kondylis, *O Neoellenikos Diafotismos*, cit., pp. 89-107, ha sottolineato l'approccio empirista del testo di Psalidas.

Socialmente, le quattro verità sono imprescindibili per la felicità umana, dimostrazione decisiva in ultima analisi per Psalidas. La loro fondazione è solo in prima istanza metafisica, mentre la loro natura profonda si mostra come necessità pragmatica per il vivere in società. La Rivelazione è l'unica garanzia di due beni: la giusta stabilità sociale e l'imperturbabilità dell'anima, che è l'essenza dell'*eudaimonia*. Quest'ultima è la base di tutte le religioni, perché dimostra le quattro verità rivelate sia come fine che come causa prima: la Rivelazione è reale in quanto essenziale per la felicità umana e, allo stesso tempo, il suo scopo finale è il raggiungimento della felicità di ognuno. L'uomo in sostanza ha bisogno della religione per garantirsi la possibilità di essere felice, sua autentica finalità¹⁰.

Su questo fattore centrale, l'autore di Giannina si discosta significativamente da Kant, che invece aveva escluso la felicità come fine dall'ambito della morale, del vivere sociale e dalla fondazione della religione, in quanto sempre eteronoma rispetto al tema del dovere, così dominante nella *Critica della ragion pratica*. D'altro lato, la modalità fredda e negativa in cui viene introdotta la fede accomuna nuovamente i due autori. I quattro principi, in tal senso, vengono presentati come il limite gnoseologico che non può essere indagato dalla ragione, per cui possiamo dimostrarne la necessità e l'esistenza, senza possibilità di alcuna argomentazione razionale ulteriore. La Rivelazione, cioè, non è oggetto di conoscenza positiva, ma ne è la sua architrave¹¹.

La questione è di carattere squisitamente filosofico, in quanto Psalidas sostiene che la Rivelazione è la consapevolezza universale delle sue verità senza alcuna dimostrazione empirica. Tale dato, peraltro, non è determinato da un preciso divenire storico o da un dogma specifico, ma è parte costitutiva della natura umana.

Il titolo completo dell'opera, *La vera felicità, ovvero la base di tutte le religioni*, trova così una sua corretta collocazione nella ricerca delle fondamenta generali di qualsiasi credo e non nella difesa del cristianesimo ortodosso.

¹⁰ K.Th. Petsios, *I ennia tis evdemonias sto ergo tou Ath. Psalida*, «Ipirotika chronika», 29, 1988-89, pp. 379-401.

¹¹ Kyrkos, *Immanuel Kant Ke Athanasios Psalidas*, cit.; ma cfr. Noutsos, *Neollinikos Diafotismos*, cit., pp. 387-426, il quale non concorda con Kyrkos su questo punto.

Psalidas, a tal proposito, si sofferma a lungo sulle radici storiche e filosofiche della Rivelazione. Sotto il profilo storico, insiste sulle manifestazioni non cristiane della stessa, tanto in Esiodo quanto nei misteri egiziani, per poi proclamare, in maniera per la verità alquanto blanda, la supremazia della venuta di Cristo. Filosoficamente, tratta ampiamente tutte le opzioni panteiste e atee classificandole in diverse tipologie. In questa cornice l'autore moderno a cui viene riservato il maggiore spazio è Baruch Spinoza.

2. *Spinoza e Psalidas.*

La parte dell'*Alithis Evdemonia*, che ha diviso maggiormente gli interpreti contemporanei è proprio quella dedicata alla ricezione filosofica degli autori atei e deisti. Il largo uso e l'insistenza su figure di questo tipo ha infatti suscitato molti quesiti circa le reali intenzioni celate nel testo.

In particolare, Kondylis riteneva che Psalidas nascondesse dietro alcune categorie religiose una visione deista contraria al dogma cristiano, mentre Noutsos sostiene che sia necessario basarsi esclusivamente sul contenuto letterale dell'opera, da cui emergerebbe un'adesione all'Illuminismo conservatore, derivata dalla lettura di Wolff¹².

Il ruolo di Spinoza nell'economia del testo è essenziale per dirimere questa diatriba interpretativa, per il peso specifico di una figura come la sua nell'Europa del Settecento. La recente lettura dell'Illuminismo, proposta da Jonathan Israel nella sua poderosa trilogia, sottolinea l'importanza del filosofo olandese in quell'epoca, quale fonte imprescindibile del cosiddetto *Radical Enlightenment* per edificare una metafisica materialista, un ateismo militante e una teoria politica repubblicana. Tanto che Israel arriva a definire Spinoza «The supreme philosophical boogymen» del secolo XVIII.

¹² Kondylis, *O Neoellinikos Diafotismos*, cit., pp. 89-107; Noutsos, *Neoellinikos Diafotismos*, cit., pp. 387-426. Henderson, *The Revival of Greek Thought*, cit., pp. 106-116, condivide la posizione di Kondylis. La tesi di Noutsos, sembra risentire delle posizioni di John Pocock, sebbene questi non venga espressamente citato: cfr. J.G.A. Pocock, *Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: The American and French Cases in British Perspective*, «Government and Opposition», 24, 1989, 1, pp. 81-109.

Come sottolineato nel 2016 da Vincenzo Ferrone¹³ queste ricerche tendono a riproporre un dualismo assiologico tra un Illuminismo radicale, di estrazione spinoziana, e uno moderato tutto rivolto a combattere, coprire e reprimere la prima corrente. L'approccio è pertanto più legato a una riproposizione della storia della filosofia di matrice tedesca senza particolare riguardo rispetto ai recenti sviluppi della ricerca storiografica sui Lumi. L'avversario è individuato nella storia sociale tradizionale degli *Annales* e in qualsiasi interpretazione non meramente ideale (che sembra sconfinare quasi nell'idealismo hegeliano). Le trasformazioni e i cambiamenti divengono così degli esiti del pensiero che nella loro evoluzione sarebbero capaci di determinare gli sviluppi futuri più generali come la stessa Rivoluzione francese, da tempo invece sottratta a qualsiasi rapporto causale rispetto all'Illuminismo. Peraltro la stessa storia delle idee verrebbe ridotta a una prospettiva dualistica, perdendo così la facoltà di cogliere sfumature, aporie, contraddizioni e divergenze insite nella logica di autori spesso lontani tra loro. Come non notare la sovrapposizione di personalità come quelle di Rousseau, Locke e Voltaire unite dalla presunta appartenenza alla corrente moderata? La modalità di approccio di Ferrone e Roche e del loro fortunato *L'Illuminismo. Dizionario storico* (1997), che tenta di tenere assieme e far maturare le diverse sensibilità storiografiche che si erano misurate nel corso del Novecento allo scopo di rinnovare le basi di ricerca e di superare vecchi steccati, risulta sicuramente più convincente per il mestiere dello storico. Mi pare necessario, però sottolineare che anche la storia delle idee e della filosofia – se spogliata da qualsiasi pretesa teleologica e da qualsiasi tentazione riduzionistica e manichea – siano sentieri da seguire, soprattutto per far emergere la complessità e la

¹³ Le mie critiche sono debitrice della disamina fatta da Ferrone (alla quale rimando per ulteriori approfondimenti), sebbene si discostino sensibilmente sulla valutazione della storia della filosofia: V. Ferrone, *Che cosa è stato l'Illuminismo: rivoluzione della mente o rivoluzione dell'Antico Regime?*, «Diciottesimo Secolo», I, 2016, pp. 37-61. Importante è anche la puntuale critica avanzata da Silvia Berti in *Anticristianesimo e libertà. Studi sul primo Illuminismo europeo*, Il Mulino, Bologna 2012. Caustica è la critica avanzata in A. Lilti, *Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie*, «Annales HSS», 1, 2009, pp. 171-206. Sul piano prettamente filosofico mi pare più significativa, per quel che concerne il tema che qui si affronta, la tesi avanzata da S. Stuurman, *Pathways to the Enlightenment: From Paul Hazard to Jonathan Israel*, «Workshop Journal», 54, 2002, pp. 227-235.

policromia concettuale dell'età dei Lumi.

A prescindere dal dibattito suscitato, Israel ha sicuramente stimolato gli studi sull'eredità di Spinoza e in questa sede non si cerca di verificare la sua tesi generale. Il punto di partenza è che semplicemente il filosofo olandese rappresentava, in campo metafisico, un grande avversario della dottrina cristiana. Sotto questo aspetto è interessante capire le scelte di traduzione e il commento di Psalidas.

I riferimenti a Spinoza sono ampi, come già menzionato. In specifico, La *Vera felicità* insiste sulla presentazione di coloro che rifiutano la Rivelazione, distinguendo e classificando le loro posizioni. Psalidas individua sostanzialmente tre tipologie fondamentali di panteisti e altrettante di atei.

La sua esposizione non differenzia significativamente antichi e moderni, ma tende a sottolineare i fattori di affinità e continuità. Questo per due ragioni principali: in primo luogo, l'analisi è di carattere eminentemente filosofico, poiché la disquisizione storica è stata svolta in precedenza e separatamente; inoltre, ed è l'elemento dirimente, la commistione tra antichi e moderni mette in primo piano il ruolo prometeico della filosofia greca, di cui i successori, per quanto grandi, non sono altro che diadochi e imitatori. Si tratta di una chiara strategia di valorizzazione (se non vera e propria esaltazione) della propria eredità culturale, per sottolineare la rilevanza di una componente linguistica che era rimasta ai margini dell'Europa del tempo. Tale approccio è un tratto caratteristico dell'Illuminismo greco, che sarà adoperato ampiamente da parte di Korais, anche a fini di identificazione nazionale.

Korais svilupperà filologicamente questo filone in due vie di diffusione della classicità: la traduzione dal greco antico a quello moderno e quella, invece, degli scritti in francese rivolti al pubblico europeo¹⁴.

In quest'ultimo caso, lo scopo di Korais è segnalare il legame profondo tra i prodotti dell'Illuminismo occidentale e le radici greche, al fine di colmare la marginalità internazionale degli ortodossi sotto dominazione ottomana. La traduzione di *Des airs, des eaux et des lieux* di

¹⁴ K.Th. Dimaras, *Neoellinikos Diafotismos*, Ermis, Atene, 1997, pp. 53-91 e 121-144; P.M. Kitromilides, *Neoellinikos Diafotismos, i politikes ke kinonikes idees*, MIET, Atene 2000, pp. 83-124 e 223-250.

Ippocrate del 1800 è esemplare di tale propensione. In particolare, Korais sottolinea la connessione istituita da Ippocrate tra ambiente naturale e condizione politica, sociale e culturale dei diversi popoli. Questa tematica si collega con il modello interpretativo di Montesquieu, il quale, nell'*Esprit des lois* (1748), legge le diverse civiltà insistendo sull'influsso dei fattori ambientali su usi, costumi e istituzioni politiche. Korais è convinto che l'autore francese abbia ripreso e perfezionato la teoria di Ippocrate¹⁵:

Ce jugement a été justifié de nos jours par un autre ouvrage de génie, dont l'auteur n'aurait rien retranché de sa propre gloire, s'il avoit eu le noble courage de faire honneur au médecin grec du prince fécond qui lui fournit l'idée de son travail, et qui en fut la base¹⁶.

Psalidas mostra un'intenzione simile a quella di Korais, sebbene mai completamente maturata e forse più implicita. Il testo latino garantisce che l'opera possa essere accessibile ad un pubblico dotto ampio, mostrando costantemente il debito rispetto ai padri ellenici della filosofia. Questo avviene però in maniera meno diretta, senza alcuna rivendicazione della precedenza temporale e assiologica dei modelli greci rispetto agli epigoni settecenteschi. Inoltre l'associazione tra antichi e moderni sembra avere l'obiettivo recondito di sottolineare la continuità e la comunanza non solo della Rivelazione al di là delle vicende delle religioni storiche, ma anche delle critiche che vengono mosse all'idea del divino.

Spinoza non fa eccezione a questo schema e viene associato a due autori antichi. Nel primo capitolo, dedicato alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, il filosofo olandese viene inserito assieme al poeta Orfeo tra i panteisti del primo tipo, che descrivono la natura come una

¹⁵ Sulla visione ippocratica del rapporto tra ambiente e civiltà, vd. il saggio recente di R.D. Argyropoulos, *Adamance Coray et sa réflexion philosophique: vers une anthropologie médicale et culturelle*, in *Adamantios Korais and the European Enlightenment*, ed. by P.M. Kitromilides, SVEC, Oxford 2010, pp. 187-212. Sull'autorevolezza di Korais negli ambienti filologici del suo tempo vd. R. Balandié, *La place de Coray dans la philologie du début du XIXe siècle*, in *Korais ke Chios*, vol. 1, Ipourghio Politismou, Chios 1983, pp. 17-27; A. Tabaki, *Adamance Coray, critique littéraire et philologue*, in *Adamantios Korais and the European Enlightenment*, cit., pp. 151-183.

¹⁶ A. Korais, *Traité d'Hippocrate des airs, des eaux et des lieux*, Baudelot et Eberhart, Paris 1800 [«L'an IX»], p. III.

sostanza unica, infinita e indivisa, la quale coincide con Dio senza necessità della Rivelazione. L'unica differenza risiederebbe nella forma adottata dai due autori, ovvero quella poetica e quella geometrica¹⁷.

L'accostamento non avviene attraverso un'arbitraria sovrapposizione, ma risulta l'esito di un'attenta analisi dei testi in suo possesso, dato che tradisce una profonda attenzione per gli autori panteisti e nello specifico per Spinoza. Orfeo viene citato per il suo sintetico quadro della natura divina: «Sicquidem immortalē caput habet ac intellectum, corpus vero ipsi est illud infinitum, immutabile»¹⁸.

La collocazione di Spinoza in questa tipologia di panteisti richiede, secondo Psalidas, un'analisi più approfondita. Da navigato storico delle idee, l'autore riporta fedelmente le prime sei definizioni della prima parte dell'*Ethica* argomentando per ognuna i fattori salienti che confermerebbero la sua tesi storiografica. Tale esame culmina con la definizione 6, che richiamerebbe le parole di Orfeo:

Per Deum intelligo ens absolute infinitum hoc est substantiam constantem infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit¹⁹.

La disamina prosegue nel terzo capitolo, dove Spinoza viene collegato a Pitagora, il quale crede nell'immortalità dell'anima come parte dell'anima del Mondo. In tal modo l'autore olandese rientrerebbe tra i panteisti del primo tipo, per i quali la natura è una sostanza infinita, unitaria e necessaria, e pertanto non distinta dalla sfera spirituale e divina. Il monismo materialistico di Spinoza porta Psalidas ad attribuirgli anche l'accettazione della metempsicosi come ritorno all'essenza originaria ed indifferenziata. Quindi, in questo contesto, non solo Spinoza non sarebbe ateo, ma la sua filosofia non—sarebbe in contraddizione con la Rivelazione, dato che accetta l'immortalità dell'anima sebbene in maniera imperfetta²⁰.

L'atteggiamento verso il *supreme philophical boogeyman* dell'epoca non risulta quindi votato alla polemica contro la filosofia 'atea'.

¹⁷ Psalidas, *Alithis Erdemonia*, cit., pp. 236-237.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, p. 243.

²⁰ Qui tuttavia l'associazione è più sbrigativa anche perché la sezione sull'anima è più sintetica rispetto alla prima (ivi, pp. 340-341).

Noutsos, nella sua tesi interpretativa citata in precedenza, legge l'opera di Psalidas come una sorta di sintesi tra le correnti più moderate dell'Illuminismo tedesco (con riferimento specifico a Leibniz e Wolff) e la tradizione dogmatica e dottrina ortodossa. Bisogna tuttavia notare, proprio nel caso di Spinoza, come il testo non denoti nessuno dei tratti che caratterizzano le opere del clero tradizionalista. Queste pubblicazioni, infatti, si contraddistinguono per lo spirito aggressivo contro le idee nuove. Un testo paradigmatico, sotto questo profilo, è l'*Apologhia Christianiki* di Athanasios Parios del 1798, che esprime ingiurie generiche contro i grandi nomi dell'Illuminismo occidentale, senza peraltro compiere distinzioni o analisi approfondite, ma piuttosto invitando a non leggere e a non far circolare questi scritti pericolosi per la morale e la salvezza dell'anima²¹.

Al contrario, Psalidas propone una via di accesso a questi autori, anche a quelli più invisi al mondo ortodosso. Tanto è vero che l'interebbe principale, come traspare nel suo commento alla definizione 6, non è di confutare Spinoza «sed tantum ostendendi illum pantheistam primae speciei fuisse»²².

3. Come tradurre Spinoza?

Come già anticipato, la traduzione tratta dall'*Ethica* si concentra nel primo capitolo, riguardante l'esistenza di Dio, sebbene sia presente anche nella quarta parte, relativa alla libertà umana²³. Nel capitolo

²¹ A. Parios, *Christianiki apologhia*, Patriarchiko tipografio, Costantinopoli 1798. L'opera di Parios è stata oggetto di diverse ricerche di rilievo, soprattutto come esempio della reazione contro la diffusione delle idee illuministe: Dimaras *Neoellinikos Diafotismos*, cit., pp. 93-119; D.G. Apostolopoulos, *La Révolution française et ses répercussions dans la société grecque sous domination ottomane: réactions en 1798*, s.e., Athènes 1997; R.D. Argyropoulou, *O Veniamin Lesvios ke i evropaiiki skepsi tou XVIII eona*, EIE, Atene 2003, pp. 23-34; L. Vranousis, *Agnosta patriotika filladia ke anekdota kimena tis epochis tou Riga ke tou Korai. I filogalliki ke i antigalliki propaganda*, «Epetiris tou Mesoniakou Archiou», 15-16, 1965-66, pp. 125-329; Tabaki, *Peri Neoellinikon Diafotismou*, cit., pp. 23-40.

²² Ivi, p. 243.

²³ Il raffronto tra il testo di Psalidas e l'originale è stato condotto su: B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Amsterdam, 1677

primo, Psalidas presenta le prime sei definizioni e la proposizione ventinove della prima parte dell'*Ethica*; poi traduce le proposizioni uno, due, dieci e tredici e i corollari alle proposizioni undici e tredici. Nel quarto capitolo, invece, riporta la proposizione sedici della prima parte dell'*Ethica*.

Come detto, la traduzione dei passi presente nell'*Alithis Evdemonia* ha lo scopo di fornire una lettura sintetica del panteismo spinoziano. L'interpretazione di Psalidas individua il centro del sistema nel *Deus sive natura*, cioè nella completa corrispondenza tra natura infinita e divino infinito, in maniera analoga a quanto proposto con maggiore dovizia da Löwith nel Novecento²⁴.

D'altro canto è necessario notare come Psalidas adoperi il prototipo dell'*Ethica*: dato riscontrabile tramite il testo latino presente nell'*Alithis Evdemonia*. La corrispondenza rispetto all'originale è quasi totale, per cui non deve essersi servito di una sintesi o di un'interpretazione secondaria, a meno che non si sia affidato ad una mediazione molto attendibile²⁵.

Tale fatto, oggi scontato, non era assolutamente ovvio alla fine del Settecento, dal momento che molti ricorrevano a sintesi e a reinterpretazioni libere di altri autori per la traduzione di intere opere. Inoltre quelle stesse traduzioni, già avvenute in una lingua, potevano essere il riferimento per altre opere in una diversa lingua: lo stesso Korais, considerato uno dei filologi europei più rigorosi dell'epoca, si basò sull'edizione di Morellet di *Dei delitti e delle pene*, quando pubblicò nel 1802 la sua versione in greco.

Dobbiamo credere che Psalidas fosse più scrupoloso di Korais? Probabilmente non è questo il punto, dato che all'epoca la libertà di riscrittura e adattamento del traduttore era ampiamente riconosciuta.

<<http://www.ethicadb.org/index.php?lg=fr>> (1/2016). Psalidas, *Alithis Evdemonia*, cit., pp. 236-249 e 398-400.

²⁴ K. Löwith, *Spinoza: deus sive natura* (1986), trad. it. a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 1999. Su questo tema del panteismo spinoziano e per maggiori riferimenti alle interpretazioni contemporanee si vedano anche: E. Scribano, *Guida alla lettura dell'"Etica" di Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2008; S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento* (1999), trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2002; G. DI LUCA, *La teologia razionale di Spinoza*, Japadre, L'Aquila 1993.

²⁵ Psalidas, *Alithis Evdemonia*, cit., pp. 239-249. SPINOZA, *Ethica*, cit.

Più importante è il dato che l'autore greco avesse accesso all'originale o quantomeno ad uno scritto molto fedele all'originale, il che ci permette di sottolineare l'aderenza alla fonte e la famigliarità con il pensiero di Spinoza²⁶.

Al di là dell'intento divulgativo, è possibile notare alcune piccole difficoltà nella trasposizione terminologica, che denotano la ricerca di un lessico filosofico conforme nella lingua greca moderna: lessico che risulta ancora in via di costruzione e non sedimentato. Psalidas cerca di rendere alla lettera i passaggi dell'*Ethica*, disegnando un'immagine di Dio come sostanza innata, infinita e unica coincidente con la natura e priva di qualsiasi carattere trascendente. Tuttavia si possono riscontrare delle incongruenze e degli slittamenti semantici di una certa rilevanza. La ragione di queste divergenze va fatta risalire alla specificità della terminologia adottata da Spinoza, dovuta alla peculiarità della tradizione cristiana occidentale e all'oscurità di alcuni passaggi. Per di più, i primi tentativi filosofici in lingua greca moderna non possono che essere considerati come sperimentali in quanto privi di un canone precedente.

La seconda definizione della prima parte dell'*Ethica* recita: «Ea res dicitur in suo genere finita quae alia ejusdem naturae terminari potest». Psalidas è costretto a rendere il rapporto tra la finitezza di un oggetto e il limite posto da un altro oggetto con due termini derivati dallo stesso verbo greco: *periorizo*, che indica più la limitatezza che la finitezza. Si tratta di una debolezza lessicale che si ripercuote sull'esito complessivo in greco, che risulta insistere sul concetto di limite piuttosto che su quello di finito²⁷.

Un'ulteriore difficoltà è costituita dalla definizione cinque: «Per modum intelligo substantiae affectiones sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur»²⁸. In particolare il termine *affectiones* non è di facile trasposizione e viene adoperato il termine *tas energhias*, che richiama certo anche gli effetti prodotti, ma come risultati di un'azione attiva. Il termine greco, infatti, ha come significato principale quello di

²⁶ Tabaki, *Peri Neocellinikou Diafotismou*, cit., pp. 77-88; R.D. Argyropoulos, *Traductions en Grec moderne d'ouvrages philosophiques (1760-1821)*, «RESEE», 10, 1972, pp. 363-372; I. Di Salvo, *L'opera "Dei delitti e delle pene" di C. Beccaria nella traduzione di A. Korais*, in *Studi Bizantini e Neogreci*, Atti del IV Congresso naz. di studi bizantini (Lecce, 21-23 aprile 1980), a cura di L. Leone, Congedo, Galatina 1983, pp. 561-574.

²⁷ Psalidas, *Alithis Evdemonia*, cit., pp. 238-239.

²⁸ Ivi, pp. 242-243.

atto e non implica mai la sfera semantica della passività e della dipendenza insita nelle 'affezioni'. Tale analisi è confermata dalla resa della proposizione tredici della seconda parte: «Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud»²⁹, dove *actu* è trasposto con *energhia*, connotato che mette in luce una certa indefinitezza semantica nella distinzione tra atto e affezione. In pratica, l'affezione viene recepita come esito dell'atto e strettamente correlata a questa dimensione.

Tuttavia, siamo di fronte ad esempi che dimostrano al più l'immatunità terminologica. Più significativi sono i commenti inseriti da Psalidas, che supera l'impostazione meramente interpretativa e mette in rilievo la distanza filosofica tra la sua posizione e quella di Spinoza.

Specificatamente, vengono individuati due punti critici essenziali nell'architettura geometrica dell'*Ethica*. Il rilievo critico iniziale riguarda la prima definizione, dove la natura divina viene concepita senza la necessità di una causa antecedente alla sua esistenza, ovvero come ingenerata. La sua esistenza si basa sulla sua stessa essenza, senza bisogno di ulteriore giustificazione, perché la sua stessa natura implica in maniera deterministica la sua realtà. Questo assunto viene respinto nel commento, da cui risulta che «potrebbe qualcuno domandare a Spinoza: può dimostrare tramite l'esperienza questa definizione? Coglie qualcosa con queste parole?»³⁰.

Cosa intende esattamente Psalidas? Fondamentalmente, la sua critica è di stampo gnoseologico e concerne la corrispondenza della tesi spinoziana con i dati empirici. I nostri sensi non comprendono e non intercettano nessun ente privo di causa, per cui l'idea appare viziata da un razionalismo astratto. La contraddizione viene riscontrata in una dimensione prettamente filosofica, il che porta l'autore a rifiutare qualsiasi tesi non fondata positivamente sulle dimostrazioni esperienziali, in coerenza con l'impianto metodologico dell'*Alithis Evdemonia*.

La seconda presa di distanza viene adottata contro la terza definizione della prima parte dell'*Ethica*, nella quale Spinoza così definisce la sostanza: «In se est, et per se concepitur», sicché allo stesso modo di Dio, non è basata su un altro ente. Questa auto-sussistenza

²⁹ Ivi, pp. 246-247.

³⁰ Ivi, p. 238.

della sostanza è un punto chiave nella dimostrazione della coestensività tra Dio e natura, perché in tal modo la natura non necessita di una causa prima, assorbendo gli attributi tipici della trascendenza divina, ma nello spazio dell'immanenza mondana. Il giovane greco risponde in prima battuta che questo passo è particolarmente oscuro per l'interprete, ma poi propone un'osservazione che considera decisiva per smentire la logica interna dell'argomentazione: «... dice [Spinoza] che la sostanza è quella la cui idea si delinea senza riferimenti, cioè fuori dal tempo e dallo spazio; Abbiamo dunque un'idea simile? Non sono tutte le nostre idee inserite nel tempo e nello spazio? Oppure è in grado di dimostrare che possiamo avere quest'idea senza tali riferimenti, cioè che possiamo formarci un'idea di un oggetto senza riferimenti ad altro e indipendentemente?»³¹.

La critica qui supera l'impostazione strettamente empiristica, perché inserisce il tema degli a priori della conoscenza. Siamo nuovamente di fronte ad un richiamo a Kant: Psalidas, infatti, utilizza lo spazio e il tempo come forme pure a priori della sensibilità che organizzano qualsiasi nostra percezione, al fine di mettere in dubbio la possibilità di un'entità concepibile al di fuori di queste due dimensioni³². La sostanza non è un tutto autonomo, ma viene concretamente percepita sotto determinazioni precedenti che smentiscono uno dei cardini del sistema spinoziano. L'esito di tale contraddizione porta a leggere l'*Ethica* come un razionalismo dogmatico, privo delle necessarie giustificazioni empiriche ed anzi in aperto contrasto con i dati sensibili.

La confutazione filosofica di alcuni pilastri dell'*Ethica* di Spinoza non inficia il tenore complessivo della prima presentazione al pubblico di lingua greca. Il tono di fondo è permeato da una nota lontana dalle polemiche aggressive del clero tradizionalista ortodosso, rimanendo ancorato al piano prettamente filosofico. L'autore olandese viene inserito all'interno di un'analisi delle differenti versioni del panteismo, senza che questo porti a particolari aspetti 'conservatori', evocati da Noutsos. I caratteri di un empirismo venato da sfumature kantiane

³¹ Ivi, p. 240.

³² Dato che nuovamente ci ammonisce rispetto a qualsiasi riduzionismo nell'analizzare un pensiero eclettico come quello di Psalidas; Kyrkos, *Immanuel Kant*, cit., ha studiato la presenza di Kant nell'opera di Psalidas, senza però far riferimento a Spinoza.

sono la cifra metodologica che rimane invariata e costante nel corso di tutta la trattazione³³.

Nell'economia complessiva della *Vera felicità*, il panteismo rappresenta una sfida alla Rivelazione che va affrontata al di fuori delle argomentazioni teologiche, perché la fondazione tentata da Psalidas è una forma di teismo privo di contenuto dogmatico. Le quattro verità giustificano la religiosità come dimensione universalmente insita nella condizione umana allo scopo di garantire l'*eudaimonia*, dato essenziale sfuggito agli atei. Allo stesso tempo non possono essere oggetto di una visione immanente e razionale, poiché non trovano nessun fondamento nell'esperienza umana.

Questo conduce ad una concezione delle verità rivelate non come oggetto di fede positiva, ma piuttosto come fredde idee-limite della ragione, che non possono essere sviluppate ulteriormente. Una sorta, dunque, di *noumeno* dello spirito metafisico umano che prende forma proprio nel confronto critico con le tesi eterodosse, con riferimento privilegiato all'*Ethica* del 1677.

Il fine autentico, enunciato nel titolo stesso dell'opera, è la vera felicità di cui la Rivelazione è preconditione naturale e negativa. Questa visione non viene a coincidere né con la contemplazione religiosa né con l'edonismo, ma si ispira direttamente a Epicuro, altro autore a lungo respinto dal mondo cristiano. La felicità è così descritta nella sua veste autentica come atarassia dell'anima, da ricercarsi però su solide basi generali³⁴. Il nesso tra eudaimonia e teismo è stabilito come architrave dell'ordine sociale e morale: la felicità è una condizione che deve essere consentita politicamente e gnoseologicamente, per cui è essenziale presupporre una fondazione prima della conoscenza umana e in séguito della viva esperienza quotidiana e dei suoi significati. In pratica, se non viene assunta la realtà delle quattro verità come garanzia di senso, l'esperienza concreta diventa caotica e instabile. Ad esempio, solo se ognuno è consapevole dell'immortalità dell'anima e della libertà

³³ Vd. Kyrkos, *Immanuel Kant*, cit.; inoltre, Noutsos, *Neoellinikos Diafotismos*, cit., pp. 387-426.

³⁴ Noutsos, *Neoellinikos Diafotismos*, cit., pp. 387-426; A. Tabaki et A. Sfini, *Typologie des manuels d'éthique et de comportement en langue grecque vers la fin du XVIII siècle: l'évolution du genre, reflet du processus de modernisation du Sud-Est Européen*, «RESE», 30, 1992, pp. 253-268.

umana condurrà la propria esistenza in maniera tale da esercitare al meglio le proprie facoltà per sé e per gli altri, rivolto alla costruzione individuale e comune della felicità bene intesa. La trattazione, per quanto inevitabilmente abbozzata a causa dell'assenza del secondo volume, suggerisce un impianto pragmaticamente teista che forse presenta qualche eco rousseauiana³⁵.

Il testo suggerisce quindi che il combinato di religiosità innata e empirismo possa condurre alle condizioni necessarie, ma non sufficienti, per la tranquillità interiore in una società pacificata. Tuttavia l'assenza del secondo volume non permette di proseguire ulteriormente su questo punto, perché ci si può basare solo su alcuni cenni sparsi.

Il quadro generale, dunque, dimostra come teismo e felicità si tengano assieme in questa prospettiva filosofica. Un teismo che va letto certamente nei limiti descritti e lontano dalle tesi di Noutsos circa la tensione conservatrice dell'Illuminismo di Psalidas. D'altro canto, l'interpretazione deista di Kondylis della *Alithis Evdemonia* non risulta suffragata dal testo, che non presenta richiami diretti o indiretti in tale direzione, se non tramite le parole altrui sovente sconfessate e smentite, sebbene senza *verve* polemica. L'accettazione della Rivelazione, dunque, non sembra allontanarsi da un impianto gnoseologico coerentemente empiristico secondo i canoni dell'Illuminismo del tempo e una visione etica eudaimonistica che tiene ben presente il tema centrale del *bonheur* della sua epoca.

³⁵ Non è possibile sviluppare ulteriormente questa possibile traccia di approfondimento, perché il rapporto complesso tra ordine, teismo e felicità in Rousseau a confronto con Psalidas richiede necessariamente un esame a parte.